

البناء، النظري لمفهوم السلطة

د. فهدية شرف الدين^(١)

1 - موقع البحث وحدوده:

لا تشكل هذه الدراسة بناءً مكتملاً لبحث مسألة السلطة في الفكر العربي بكامله، بل إنها محدّدة بتحويل الحركة القومية العربية إلى سلطة، أي بناء الدولة القومية الذي ارتبط نظرياً بالأيديولوجية القومية العربية، ومحدّدة أيضاً بانعزام هذه الأيديولوجية أمام التحديات الخارجية، بدءاً بانعزام المشروع السياسي سنة 1961، حيث شكّل الانفصال ما بين سورية ومصر، بداية التراجع للمشروع القومي وانتهاءً بالهزيمة الكبرى سنة 1967، حيث شكّل هذا التاريخ بدء انهيار الزمن القومي والتحول نحو أيديولوجيات غيبية لا تزال تتمظهر بأشكال شتى في الزمن الراهن.

وإذا كان الربط بين المسار الاستعماري للعوي الذاتي، وبين المسار التاريخي للبشر من العبودية إلى الحرية (هيجل) هو أمر ضروري في عمليات الكشف والبحث، إلا أن هذه العملية محدودة باعتبار أشكال

السوعي ليست سوى تعبيرات عن مراحل تاريخية معينة، فشكل الوعي يظهر في التقدم الضمني لمسألة المعرفة، والكشف عن الضمني الذي تغلفه غلالات الشعائر السياسية، مسألة حاسمة لتحديد مسائل عملية حتى لا يتم الفصل النهائي ما بين الواقع وأساسه النظري، فالفهم الحقيقي ليس مجرداً عن صورته الفعلية، ومسألة القهر تقع في الحقبة المحفوظة في المفهوم والحالة الفعلية التي توجد عليها الأشياء. إن ذلك الفهم يسمح لنا بالعودة إلى النصوص لنقرأ الحالة الفعلية أي حقيقة مفهوم السلطة في الأيديولوجية القومية العربية المتأسسة.

2 - ملاحظات تمهيدية حول مفهوم القومية

إن إمكان تعريف القومية تعريفاً واضحاً أمر متعذر، إلا أن إجماعاً كاملاً يحيل مرجعيتها النظرية إلى النهضة الأوروبية الحديثة وظهور الأمم على مسرح التاريخ. أما تحليل بعض الأوروبيين لنشوء الأمم بالاستناد إلى مقولة واحدة هي المصير السياسي

(١) معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية، ومعهد الإنماء العربي - بيروت.

(زيفلر)* فكان ذلك إشارة إلى ضرورة ربط الأمة بالسلطة، فوجود الأمة غير كاف إذا لم يرتبط بالسلطة، لأن ممارسة السلطة هي إعلان وجود الأمة وتحققها، وكان يجب انتظار المرحلة البرجوازية التي قفزت على الأمة القبيلة وركزت السلطة بيد الدولة لنستطيع التحدث عن القومية بشكل صحيح، فالقومية ليست حقيقة تاريخية ثابتة يعاد اكتشافها كلما بدا ذلك ضرورياً، بل هي مفهوم ارتبط بالدرجة الأولى بنمط انتاج محدد هو الذي يتيح تكوين الدول القومية:

فالسعي إلى إقامة دولة قومية يستجيب على الوجه الأكمل لمتطلبات الرأسمالية الحديثة، وهو أمر يتلزم مع كل حركة قومية⁽¹⁾. كما يقول لينين.

ولكن لينين استطاع أن يرى في ظل ظروف التطور الاقتصادية والثورة التكنولوجية دوافع أخرى للقومية، فصاغ نظريته المعروفة حول القوميات المقهورة، وأصبحت القومية دافعاً ثورياً عميقاً في عصر الامبريالية والاستعمار الاقتصادي، لأن «الرأسمالية بإيقاظها القارة الآسيوية قد أثارَت في جميع بقاع آسيا حركات قومية تسعى حثيثاً إلى إنشاء دول قومية»⁽²⁾.

وهكذا إذا انطلقنا من نقطة بدء نعتبر أن القومية قد أخذت معناها من الوعي «القومي» الذي بدأ كما يقول جون كاوتسكي ينمو في فرنسا مع الثورة الفرنسية ومع الحركات التي غيرت كلية خريطة وسط وشرق أوروبا في المئة وخمسين عاماً التي تلت ذلك، فإنها بالنسبة للبلدان المتخلفة تختلف تماماً، فهي ليست نتيجة حتمية للاندماج الاقتصادي والسياسي الذي يخلق ضغطاً قوياً لبني سوقاً واحدة ولغة واحدة، وليست نتيجة مشاركة كافية وواسعة في موقع

سياسي يتمتع بشخصية حقوقية معترف بها داخلياً وخارجياً، بل هي بالنسبة لكاوتسكي: «... حركة موجهة ضد السيطرة الاقتصادية والسياسية الخارجية الاستعمارية، وضد السياسة المحلية والسيطرة الاقتصادية للاستقطابية المحلية أيضاً»⁽³⁾.

أما أوليانوفسكي فقد اعتبرها «الغلاف الذي يغطي الحركة الثورية. وهي تولد من طموح الشعوب المنهارة ضد الامبريالية والكولونيالية...»⁽⁴⁾.

لقد تباينت التجربة القومية من زمن إلى زمن، وكذلك اختلفت تعريفاتها، ولكن القومية في زمن الامبريالية العالمية، لا يمكن أن تعني إلا شيئاً واحداً: التحرر من السيطرة الأجنبية في ترابطها الداخلي والخارجي، فقومية الشعوب المستعمرة اقتصادياً وثقافياً هي القومية المناهضة للاستعمار وذات الدافع إلى الحداد⁽⁵⁾.

ولكن فرانز فانون مع تأكيده على أن القومية في البلاد المستعمرة تنشأ عبر الكفاح المسلح ضد الأنظمة الاستعمارية إلا أنه وخلافاً لما يقوله كاوتسكي، يعتبر أن ظهور القومية يترافق مع انهيار الاستعمار وانهيار دوره التاريخي، فتفسخ الاستعمار في الداخل يوفر الظروف الملائمة لنشوء القومية وظهور الأمة، ويضيف فانون إلى هذه الظروف الموضوعية عوامل يعتبرها مهماً للتطبيع وهي تعبئة الشعوب وتدريبها وحمل السلاح والانتفاضات المسلحة في وجه الاستعمار. (فرانز فانون: المعذبون في الأرض)

3- القومية العربية: خصوصية تاريخية؟...

ما الذي يميز نشأة الفكر القومي العربي عن الفكر

(*) لمزيد من التفاصيل أنظر: معن زيادة: «مدخل إلى دراسة الفكر القومي» في بحوث في الفكر القومي، المجلد الأول، معهد الانماء العربي، بيروت، 1983.

(**) راجع هوراس ديفيس: القومية نحو نظرية علمية معاصرة، مؤسسة الأبحاث العربية 1980، ص 170 وما بعد.

القومي العربي، انطلاقاً من الملاحظات التمهيدية السابقة، نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال بدءاً من الفرضية النظرية التالية: إذا كانت الخصوصية تتدخل على المستوى النظري فذلك عائد ولا شك للمرحلة التاريخية التي نمت فيها الايديولوجية القومية والتي حولت المفهوم إلى مفهوم فضالي يتخطى تكوينه المعرفي باتجاه تعويم السياسي واعتباره محددًا للنظري كوسيلة للتعبير الايديولوجي لذلك نرى أن المشروع السياسي، أو «نظرية السلطة»، تهمل كل العوامل الاقتصادية والاجتماعية لصالح عامل واحد هو العامل السياسي.

إن هذا الفهم يقودنا إلى اعتبار التمايز لا يتم على صعيد النظر باعتباره انعكاساً ديكالكتيكياً للواقع الاجتماعي والثقافي بل على مستوى التطبيق النظري، الذي أفرز مكاناً للمدينة السياسية، فكان التركيز على الاختلاف بين الايديولوجيات القومية فيما بينها، وما بينها وبين الأحزاب الأخرى التي طرحت برامج للتغيير، وسيلة من وسائل الإثبات في مواجهة الذات الأخرى المهددة، ومنهجاً لفرز التحديات والمواجهات على المستوى الداخلي والخارجي باعتبارها أحداثاً منفصلة عن سياقها التاريخي العام.

فتاريخ الشرق الأوسط كما يقول مكسيم رودنسون⁽⁵⁾، الذي يتناول مع تاريخ أوروبا الوسطى والشرقية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، هو أساساً تاريخ المطالب القومية. فالتحولات الجديدة والاتجاهات الناشئة التي أسست للسلطات القومية ما بعد الحرب العالمية الثانية تضرب جذورها في التاريخ السياسي للأقطار العربية التي عاث الاستعمار فساداً بين ظهرانيها، في مصر وفي المغرب، في الجزائر وفي سوريا، ولكن الخصوصيات المحلية أعادت إنتاج هذا الدور بشكل يتناسب مع السياق التاريخي وتطور القوى المنتجة داخل كل قطر.

إن وقوفنا طويلاً أمام خصوصية التكوين الايديولوجي في العالم هو الذي يسمح لنا بإعادة صياغة الإشكالية الأساسية للبحث وهي مسألة السلطة، ويصبح التساؤل كالتالي: كيف تؤسس الايديولوجيا القومية لمفهوم السلطة؟

1 - عودة إلى نقطة بدء:

إذا ما كانت الحقيقة تقوم على الاستبصار في الواقع في حركية الدينامية⁽⁶⁾، كما يقول هربرت ماركوز، نستطيع أن نقول إن مناقشة مسألة السلطة في الايديولوجيا القومية هي في نهاية التحليل استبصار في حركة الصعود نحو السلطة، بدءاً من واقع النضال وانتهاء بممارسة السلطة على أرض الواقع عبر قيام الدولة «القومية» التي أدارت أجهزتها الايديولوجية وفقاً لترتيب ضمني مؤسس على العلاقة الأصلية ما بين السلطة والدولة.

إن إثارة التساؤل حول مفهوم السلطة وعلاقته بالايديولوجيا القومية يجب أن يتم من زاويتين أساسيتين:

الأولى متعلقة بالمستوى النظري حيث يؤسس البناء النظري للايديولوجيا القومية لإقامة سلطة داخل بناء

الدولة القومية، هذه الدولة التي تتكون في علاقة مباشرة مع مصالح المجموعات التي تدافع عنها (بيارانسار) ومع امتيازات النخب المثقفة التي تنصدر العمل القومي وتمسك بزمام المهام الوطنية^(*). فلم يعد بالمستطاع «فصل الظاهرة القومية عن تحليل الدولة»^(**). كما يقول سمير أمين.

أما الزاوية الأخرى فهي العلاقة ما بين العلم والايديولوجية حيث تعيد الايديولوجية تنظيم المقولات العلمية على ضوء الأهداف السياسية المطروحة، فيصبح الهدف من تفكيرها بالعلم احتواء النتائج العلمية لصالح الإنسان الفلسفي وبالتالي استغلال النتائج العلمية لأهداف تبريرية تخرج عن نطاق الممارسة العلمية⁽⁷⁾.

هكذا تبدو المعرفة في علاقتها بالسلطة، ملحقة وتابعة، ويبدو الخطاب العلمي ملحقاً بالخطاب السياسي يستخدم كوسيلة تبريرية، لأهداف تقع خارج العلم، أهداف ايديولوجية تتجه مباشرة نحو السلطة (باشلار)⁽⁸⁾.

فإذا عن هذا الخطاب، سنحاول وبإيجاز دراسة الخطاب السياسي القومي في الايديولوجية القومية المتأسسة أي في خطاب حزب البعث والناصرية باعتبارهما المثلين الرئيسيين للتيارات القومية العربية المعاصرة.

الخطاب السياسي في ايديولوجية حزب البعث.

1- بعض الإشارات التاريخية:

تمخضت الحرب العالمية الأولى كما نعلم عن

تكوين وحدات عربية منفصلة ومتميزة، فمعاهدة سايكس بيكو قسّمت سوريا الكبرى وأحدثت ثغرات كبيرة في مستوى الأقاليم الوطنية، فسيطرت فرنسا على سوريا بعد أن قسّمتها إلى وحدات طائفية ومذهبية كما عمدت إلى البتر والضم في أجزاء كبيرة من العراق ولبنان وفلسطين، ولكن التجربة لم تكن سهلة بالنسبة للانتداب الفرنسي، فسوريا التي كوّنت رأس جسر للنضال العربي منذ أوائل هذا القرن ظلت في انتفاضة دائمة ضد هذا الانتداب وعلى فترات منتظمة، وبالرغم من أن الانتفاضات لم تتعد حدود الاقليمية الضيقة وكانت محلية وصغيرة، إلا أنها عبرت عن الإحساس العميق بالقومية المقهورة التي كانت تنتاب الشعب العربي من مشرقه إلى مغربه.

فالاستغلال المنظم للثروات المحلية لصالح المترولات المرتبطة بالامبريالية العالمية، مضافاً إلى التجزئة القائمة على الطائفية، مضافة بدورها إلى التدمير التام الذي لحق بالاقتصاد والوطن لصالح المنتجات الفرنسية والأوروبية، هذا كله عدا عن وضع الجهاز الإداري كله في خدمة الاحتكارات الأجنبية وفرض هذه الأخيرة امتيازاتها القاسية على الشعب «كان لا بدّ لهذه السياسة الاستعمارية نفسها أن يكون لها ردود فعل عنيفة انعكست في نشوء وتطور حركة التحرر الوطني»⁽⁹⁾.

في هذا الإطار القلق الذي ساد فترة ما بين الحربين نشأت عدة حركات عربية ذات أهداف ومطالب وطنية: الكتلة الوطنية في سوريا، حزب الاستقلال في العراق، الوفد في مصر... وأصبح استقلال الأرض ضرورة أولية، وتكاثرت الميول

(*) يشير جون كاوتسكي إلى دور المثقفين في الاستقلال السياسي للبلدان المتخلفة، وفي تحديث هذه البلدان، فيعترف بأن «المثقفين الآن هم في طليعة الجهود القومية الهادفة لجلب التحديث والاستقلال لبلدانهم، فهم قادرون على خلق وحدة ملحوظة تختار قيادتهم من كل العناصر الواعية سياسياً». جون كاوتسكي، مصدر مذكور سابقاً، ص 153.

(**) سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الامبريالية، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 22-23.

أعضاؤها وخاصة الأفكار التي نقلت إلى حزب البعث بواسطة أحد مؤسسيه الكبار زكي الأرسوزي^(*).

لقد كان الأرسوزي من أوائل المناضلين داخل الرابطة، ولقد مثل بامتياز التيار التالي في الفكر الوطني الذي تظهر خصوصيته بوضوح في الايديولوجية القومية لحزب البعث العربي، وسينهمك بعد انحلال الرابطة في تأسيس حزب آخر هو «الحزب القومي العربي»^(**).

أما مبادئ هذا الحزب فهي: «العرب أمة واحدة - للعرب زعيم واحد يتجلى عن إمكانيات الأمة العربية مثلها ويعبر عنها أصدق تعبير - العروبة وجدانا القومي، مصدر المقدسات، عنه تنبثق المثل العليا، وبالنسبة إليه تقدر قيم الأشياء»⁽¹²⁾.

إذن لم تكن أفكار حزب البعث العربي أفكاراً متأتية من خارج البنية الفكرية العربية، على العكس من ذلك هو إنخراط في السياق الأساسي لتيار التخميم القومي الذي عمل منذ بداية القرن على مستوى الجماعات السياسية الأدبية، والجمعيات السرية التي تكونت في مواجهة السيطرة التركية، ففي «رابطة العمل القومي» استطاع البعث أن يطرح طموحه السياسي، ومع «الحزب القومي» ابتدأت الأنفاس تتردد في الصدر و«النظرية» أصبحت جاهزة للعمل⁽¹³⁾.

كيف تم ذلك؟

السياسية والايديولوجية، ولكن جيلين من الأحزاب تنازعا على السلطة في سوريا: الأحزاب التقليدية التي مثلت البرجوازية الكبيرة، وآخرين أكثر حداثة، وأكثر عقلانية ذوي ميول تقدمية، كحزب الشعب السوري، الحزب الشيوعي وحزب البعث.

من الجيل الأول فقط «عصبة العمل القومي» تستحق الوقوف عندها، فمنذ تأسيسها سنة 1931-1933، قدّمت نفسها كامتداد للكتلة الوطنية فكانت «إحدى الاتجاهات الفكرية الرئيسية للبرجوازية الصغيرة التي دعت إلى الوحدة العربية الشاملة وإلى سيادة العرب واستقلالهم المطلقين»⁽¹⁰⁾.

أما أهدافها فقد تلخصت في الاستقلال السياسي، والدعوة إلى ضم رؤوس الأموال للقيام بالمشاريع الكبيرة كما دعت نظرياً إلى تأميم الرأسمال الأجنبي في الوطن العربي وعبرت العصبة بذلك عن آفاق تفكير البرجوازية الصغيرة في الثمانينات⁽¹¹⁾.

لقد مثلت الكتلة الوطنية بالفعل أول محاولة للطبقات الوسطى للابتعاد عن البرجوازية الكبيرة التي ستفصل عنها فيما بعد، وكانت في الآن نفسه المؤثر على أفول نجم البرجوازية الكبيرة وبداية انحدارها.

أما مؤسسو هذه الرابطة فقد كانوا جميعهم من البرجوازية الوسيطة المدنية، ولكن موت رئيسها سيؤدي إلى حلّها وذوبانها في أحزاب أخرى. إن ما يهمننا من هذه الرابطة هي الأفكار التي حملها

(*) بالنسبة لشخصية زكي الأرسوزي وفلسفته، تجدّد العودة إلى كتاب سليم بركات: «الفكر القومي عند الأرسوزي»، دمشق 1979، أما بالنسبة لدوره في تأسيس حزب البعث، فتجدّد العودة إلى كتاب سامي الجندبي: «حزب البعث العربي»، دار النهار، بيروت 1969 ص: من 19 إلى 32. ولا بدّ أن نشير إلى أن الفضل يعود إلى المجموعة الحاكمة في سوريا في إعطاء زكي الأرسوزي هذا الدور الكبير في تأسيس حزب البعث العربي، ولقد تم نشر مؤلفاته الكاملة مع مقدمات مفيدة للغاية حول التكوين الفلسفي للمؤلف ودوره في تكوين حزب البعث.

(**) يشير سامي الجندبي إلى أن زكي الأرسوزي أسس في سنة 1940 «الحزب القومي العربي» أما سليم بركات فيؤكد بأن الحزب الذي أسس سنة 1940 كان «حزب البعث» وأن زكي الأرسوزي كان المؤسس لهذا الحزب، حتى أنه يشير إلى أن صدور جريدة «البعث» كان بمبادرة من زكي الأرسوزي وأنها قد صدرت بخط اليد: لمزيد من التفاصيل راجع سليم بركات، مصدر مذكور سابقاً، ص 31.

ذلك لم يدفع للاهتمام بالنواحي التفصيلية للوحدة أو لخطواتها الإجرائية.

لذلك لم يقدم الفكر القومي مفهوماً خاصاً للسلطة في تلك الفترة وذلك عائد لطبيعة المرحلة التاريخية التي دفعت ساطع الحصري وهو الأب الروحي للمفكرين القوميين إلى أن يجيب عن سؤال وجهه إليه الباحث مجيد خدوري عن نظام الحكم الذي يفضلُه عند تحقيق الوحدة، فأجاب بأن شكل النظام لا يهمه كثيراً إذ إنه سيكون مسؤولية الجيل اللاحق، وأضاف قوله «بأن الاهتمام يجب أن ينصبّ في الوقت الحاضر على مسألة الوحدة، وأن الواجب القومي على كل عربي هو دعم القائد القادر على تحقيقها»⁽¹⁵⁾.

وما تجدر الإشارة إليه إلى أن هذه الدعوة ميّزت كتابات المفكرين القوميين جميعهم في فترة ما بين الحربين (قسطنطين زريق في الوعي القومي 1935)، ولم يكن حزب البعث غريباً عن هذه الحركات، فبداياته تندرج ضمن تيار التخمر القومي، ولكنه كان التمثّل الأكثر راديكالية لهذا التيار، فتمحورت أهدافه حول «عظمة الأمة» فقدّمت هذه الأمة كمظهر خاص من مظاهر «روح العالم» الهیغلية، واعتبرت تحقيقاً رفیع المستوى، ومن ثم أصبح الهدف الأسمى «خلق روح قومية تتحقق من خلال الدولة التي هي أعلى تجسيد للعقل في إطار العملية التاريخية»⁽¹⁶⁾.

لقد نمت القومية العربية في علاقة مباشرة مع استعادة الهوية (أنور عبد الملك) طالما أن روح الأمة الابتدائية لن تتحقق إلا في العودة إلى ذاتها الأصلية.

وأصبحت القومية «التي هي حي قبل كل شيء» جوهرًا مفارقًا خارجًا عن حدود الزمان: وهكذا لم يعن مؤسسو حزب البعث بتحديد مفهوم القومية كمفهوم فلسفي، لأنها خارج دائرة التأمل النظري لأنها ليست «فكرة» تنبأها أو نرفضها وهي ليست موضوعاً للمعرفة لأنها «ليست علماً بل تذكر، تذكر

قبل نهاية الاحتلال، كانت البرجوازية الكبيرة تتركز في كل القطاعات الاقتصادية وتستولي على مراكز السلطة الأساسية في الدولة، وتعدّ العدة لتكون البديل الشرعي لهذا المحتل، فإزداد القمع وتركز السلطة، وابتدأت وشائج العلاقة مع الطبقة الوسطى بالاهتزاز أما الطبقة الوسطى المحبطة من جراء القمع التعسفي الذي تمارسه البرجوازية الكبيرة فقد كان طموحها إلى التحرر في السيطرة يوازي استلابها من جانب هذه الأخيرة ولم يكن لها من خيار سوى التوجه نحو الجماهير الشعبية تنشد نصيراً لها وسنداً في معركتها القاسية.

وكان البعث أقدر الأحزاب «نظرياً» على مواكبة هذا الصراع، وحده استطاع، عبر الأفكار التقدمية التي طرحها، التعبير عن طموحات هذه الطبقة المهمشة، القلقة، والطامحة إلى الحلول مكان البرجوازية الكبيرة السائرة نحو الانحدار، هذا الحزب الذي تكوّن من مجموعات من المثقفين، حاول تأسيس تنظيم سياسي مستقل وأظهر استعداداً لراديكالية تطمح أن تكون ثورية.

2- الأسس النظرية لمفهوم السلطة عند حزب البعث:

شكل مفهوم الوحدة العربية ولا يزال، ومنذ بدايات هذا القرن مرجعاً أساسياً للأفكار القومية التي غطّت مساحة العمل الوطني في الأقطار العربية، منذ ما ارتفع صوت عبدالغني العريسي في المؤتمر العربي الأول في باريس سنة 1913⁽¹⁴⁾، ينادي بوحدة الأمة، ويحاول إيجاد كيان نظري لها في قاموس التاريخ الحديث، ولكن الدعوات للعروبة والتأكيد على الهوية السياسية للعربي ضد العثماني كان يحتاج فقط إلى تعميق الإحساس والشعور بالقومية العربية، ولكن

الدولة القومية بالنسبة لحزب البعث العربي ضرورة تاريخية. فقد مثل الحزب طموحات الطبقة الوسطى وخاصة المثقفين وقد أشار صلاح الدين البيطار أحد مؤسسي الحزب إلى ذلك بقوله: «الحزب كان نخبياً يستند إلى الطليعة المثقفة...»⁽¹⁸⁾.

إن لهذا الموضوع دلالاته بالنسبة لمفهوم السلطة، لأن نظريتها في السلطة، عبّرت عن طموحات الطبقة الوسطى، التي أمنت لها تأييد الجباهير، عبر انتزاع السلطة من طبقة الأعيان والتجار المتحالفين مع الاستعمار، دون أن تدخل في عداء ظاهر مع هذه الفئات، فنظام الحكم كما تنص المادة الأولى من دستور الحزب هو «نظام نيابي دستوري، والسلطة التنفيذية مسؤولة مباشرة أمام السلطة التشريعية التي ينتخبها الشعب مباشرة»⁽¹⁹⁾.

فالسلطة يجب أن تنبثق عن إرادة الأمة لأن الأمة هي صاحبة السيادة على الأرض العربية، ويؤكد جلال السيد الذي كان من قادة الحزب آنذاك، أن هذه المادة قبلها المؤتمرون لأن «كل الفئات وجدت فيه ما يحقق رغباتها»، فدوي الميول القومية شفى غليلهم المنهج القومي، وأهل الميول الليبرالية وجدوا في دستور الحزب ضالتهم، فالحزب نيابي دستوري وهدفه إقامة الدولة المدنية على النمط الغربي الليبرالي.

لقد جاءت عقيدة الحزب كما يشير إلى ذلك مجيد خدوري «خليطاً من الأفكار والمثل المستمدة في جزء منها من الحضارة الغربية، وفي جزئها الآخر من الفكر الغربي، وانطلقت محتوياتها من الخبرة العربية ومن الحاجات العربية الآنية ومن التطلعات العربية نحو تكوين دولة حديثة»⁽²⁰⁾.

ولذلك فالحزب يصير على مبدأ الانتخاب المباشر من قبل الشعب، فالسلطة بالنسبة له كما بالنسبة للفكر القومي الغربي مستمدة من الشعب استناداً إلى

حي⁽¹⁷⁾. أما الوحدة فهي فعل ممارسة القومية أي هي تحول المسألة النظرية إلى فعل، وعن طريق الوحدة سيستعيد جسد الأمة صحته بإعادة الروح إليه أي بإعادة الدولة القومية.

لقد اكتسب مفهوم الوحدة في المشروع السياسي لحزب البعث قدرات خارقة على مستوى النظر، فأصبحت الوحدة العربية هي الأساس وهي الغاية المثلّية: «أن تحقيق هذا الهدف هو عملية ثورية تتجاوز كل ما وضع لها من حدود وخطوات»، فالأمة موجودة وتحيا خارج كل اكتناه فكري، انها بداهة داخلية، وهي تفرض ذاتها علينا كحدث ملموس، ما يجب فعله هو قلب الظروف المسيطرة، وخلق تيار معاكس لتتمظهر روح الأمة في وحدتها ودولتها القومية.

ويحدد الحزب الطليعة التي يقبع عليها عبء الانقلاب مدفوعة بالصلة القومية من أجل بناء الدولة القومية «فالصلة النظرية التي تؤهل الطليعة في الأمة إلى التفكير الانقلابي هي نفسها التي تساعد أكبر مساعدة على تحقيق هذا الانقلاب...». تنتشر هذه الطليعة في جسد الأمة فتحقق صفاتها ووحدتها بواسطة النضال، ولا يكون النضال صحيحاً وكاملاً إلا إذا كان من أجل الوحدة «فلن يحقق الشعب العربي وحدة النضال ما لم يمارس نضال الوحدة». هكذا تتم الوحدة في جراءة النضال وتكون الحرية التي حصل عليها كل قطر هي حرية صحيحة. لذلك فإن النضال من أجل التحرر يجب أن يركز على النضال من أجل بناء الدولة القومية، فالنضال لا غاية له سوى تحقيق الذات العربية، فليس بين القومية والحرية تضاد «لأنها هي الحرية إذا ما انطلقت في سيرها الطبيعي وتحقق ملء قدرها».

وتحقيق هذه الحرية يحدث عند الانتقال من عهد التجزئة إلى عهد الوحدة التي تجسد عملياً المشروع السياسي للفكر القومي العربي. لقد كانت سيادة

مقولة العقد الاجتماعي، الذي ينظم انتقال السلطة من الشعب إلى أفراد قلائل بواسطة الانتخاب. ولقد أكد دستور الحزب في مبادئه الخاصة على كون الحزب شعبياً يؤمن أن السيادة هي ملك الشعب ذاته «وحده مصدر كل سلطة وقيادة وأن قيمة الدولة ناجمة عن انبثاقها من إرادة الجماهير كما أن قدسيته متوقفة على مدى حريتهم في اختيارها»⁽²¹⁾.

ولكن الشعب مأخوذ هنا بمعناه السكوني، هو كتلة واحدة، أما الانقسام فيقع في المستوى السياسي، «فأولئك الذين يعادون الفكر والعلم والتطور... ويقاومون أو يحولون دون تحرر أمتنا وضعناهم في صف ومجموع الشعب العربي في صف آخر...».

أما الدولة القومية فقد كانت تعبيراً عن اشتداد الصراع الاجتماعي، هذا الصراع الذي لم تعترف به الايديولوجية القومية باكراً، وكان يجب انتظار المؤتمر السادس للحزب حتى يعاد النظر في الأساس النظري الذي قامت عليه الايديولوجية، فالصراع الطبقي ساهم في تفتيت أول وحدة عربية في التاريخ الحديث، وكان ذلك دافعاً لإعادة النظر جذرياً في المنطلقات الأساسية، فالنضال السياسي الذي قاده الحزب ضد الاستعمار كان حاسماً في تحديد المبادئ الأولى التي قام عليها الحزب، لقد ألغى التناقض الأساسي التناقضات الأخرى، ولكن الحصول على الاستقلال السياسي أعاد الأولوية للتناقضات الاجتماعية التي برزت كإشكاليات نسبية تطرح نفسها بحدة على الحزب.

وإذا كانت الأجوبة لم تستطع أن تحقق الانتقال النوعي نحو الاجتماعي فظلت أسيرة لمنطق التجاذب الطبقي وبدت وكأنها تستنفد أسسها النظرية في دوران حول المعنى، فالخصوصية التي ظلت لواء مرفوعاً في

وجه الآخر أدت إلى وسطية نظرية، فرفض الرأسمالية أدى إلى رفض المؤسسات المدنية والأجهزة المرافقة لها، كما أن رفض الشيوعية أدى إلى اختيار «فريق ثالث» يبنى الحياد بين القوى المتصارعة.

لقد قدّم حزب البعث نفسه كممثل لتيار عريض متأصل في التاريخ العربي والعقيدة العربية، وفي نفس الوقت منفتح على الحضارة الحديثة وعلى قيمها العلمية⁽²²⁾.

ولقد أدت هذه الوسطية التوفيقية إلى قبول المادية كتحليل اقتصادي مع رفض مطلق للمادية التاريخية كمنهج للتحليل الاجتماعي...

«تماماً كما فعل الفلاسفة الهلنستيون العرب الذين قبلوا كثيراً من المفاهيم الأفلاطونية بدون أن يقبلوا مقوماتها الأصلية»⁽²²⁾.

الخطاب السياسي في الايديولوجية الناصرية 3- المسار التاريخي:

للدخول إلى عالم الناصرية الايديولوجي ننطلق من مفاهيم ومقبولة في الفكر السياسي العربي، لأن الغرض من دراستنا القصيرة هذه هو تسليط الضوء على الأسس التي ارتكز عليها مفهوم السلطة في الناصرية.

فالتطورات التي تحصل على أرض الواقع تدخل في تجليات التاريخ بصورة ديبالكتيكية، لأن الأفكار التي تتحرك على المسرح القومي ليست مستقلة عن «سلسلة الأحداث المحددة التي ينخرط فيها الناس ويؤثرون بها بصورة واعية»⁽²³⁾.

أما الاستقلال النسبي للأفكار فهو يرمز إلى الهامش الطبقي الذي تتحرك فيه هذه الأفكار

(*) إن تحليلاً واثماً لموقف الطبقة التي تنتمي إليها أحزابنا القومية، قدّمه محمد جابر الأنصاري في كتابه: «تحولات الفكر والسياسة في الزمن العربي 1952-1970، عالم المعرفة، الكويت، تشرين الأول، 1980.

للخديوي، وكان الجيش أداة الصراع في هذه الثورة، هذا الجيش الذي يصبح من الآن فصاعداً وسيلة للوصول إلى السلطة (أنور عبد الملك). ولكن البرجوازية التي ساندت عرابي في بداية الانتفاضة، ابتعدت عنه فيما بعد، خوفاً من دفع الأمور إلى حذها الأقصى، أي خوفاً من الحركات الجماهيرية الشعبية التي التفت حوله، وكان هذا الموقف تعبيراً عن الوعي الذاتي الذي مارسه هذه البرجوازية الناشئة وسيدفعها هذا الوعي إلى تناسي مطالبها الأساسية حول الإصلاحات المنشودة، فتحول قياديو هذه الطبقة إلى تابعين دائمين للإنكليز في مواجهة أي حركة قومية أو اجتماعية.

وبالرغم من أن البرجوازية العربية مثلت الجناح الصناعي أو التكنوقراطي أي الجناح التحديثي الذي تجسد في مجموعة «بنك مصر» لكنها لم تتجاوز نفسها فحافظت على تناقضها وكانت أداة الرجعية على المستوى السياسي، ذلك لأن نمو البرجوازية الصناعية ترافق مع الدخول الكامل للبلاد في السوق العالمي، ولقد ظهر ترابطها مع الاحتكارات العالمية بوجهين: الأول في تعاون الرأسمال الوطني والأجنبي في المشاريع الاقتصادية والصناعية، والثاني في ظهور ميول للاهتمام بالأعمال العقارية والبنكية عند رجال السياسة^(*).

في مواجهة هذه البرجوازية «الوطنية» كانت الجماهير الفقيرة والتي تمثل أكثرية الشعب وتعيش في ظروف قاسية جعلت الفجوة بينها وبين البرجوازية عميقة جداً. فجوة اقتصادية وايدولوجية من الصعب القفز فوقها أو تجاوزها.

ولا يعني ذلك أن البرجوازية «الوطنية» أو الطبقة الوسطى تشكلت تشكيلاً متجانساً، فشطرها الأعلى،

وتكتسب قوتها المادية فتصبح فاعلة بعد أن كانت صورة لفعل.

إن هذا الفهم هو الذي يمنح الدراسات النظرية مشروعيتها الرئيسية ويتيح لنا بالتالي العودة إلى النصوص لنقرأ فيها الخلفية الاقتصادية والسياسية التي تدفع الأيديولوجيات إلى الظهور بهذا النسق أو ذاك، ف وراء أي تصور نظري معين تقف تشكيلة اقتصادية اجتماعية معينة تجعل من هذا التصور ايدولوجية سياسية مناسبة للجميع تستفيد الطبقة المسيطرة في هذه التشكيلة بالذات، فتعمل على تحويل ايدولوجية صالحة للجميع بدون استثناء أو على الأقل تطمح لأن تكون كذلك.

انطلاقاً من هذا الفهم نبدأ في رحلة البحث عن بناء الدولة في مصر، الذي خضع لتغيرات جيوسياسية مهمة ابتدأت مع حملة نابوليون، وتركزت مع محمد علي بالذات، فلقد أصدر محمد علي سنة 1818 قانون الملكية الخاصة ووضع قيد التنفيذ ملغياً بذلك قانون الالتزام الذي كان يرعى الملكية في ذلك الوقت، وبعد هذا التاريخ بمئة عام، يعتبر الدكتور أنور عبد الملك أن طبقة من الملاكين العقاريين تكونت في مصر، وقد استفاد هؤلاء من نظام الملكية الخاصة، فظهرت البرجوازية إلى الوجود^(*).

بالطبع لقد كان من شأن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة أن تقوض نمط الحياة السائد، وأن تنضج الانقلاب المعادي للاستعمار كما أنها استطاعت أن تستثير حركات قومية تحررية مع اتساع نطاقها، على أيدي المنورين أمثال محمد عبده عبدالله النديم، إلى حركة كاملة وجدت تعبيرها الكامل مع أحمد عرابي. لقد كانت ثورة عرابي موجهة ضد الهيمنة الأوروبية الاقتصادية والسلطة المطلقة

(*) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع: يراجع كتاب أنور عبد الملك: «مصر مجتمع بينه العسكريون، الفصل الأول.

(**) عبد العظيم رمضان: صراع الطبقات في مصر. ص 108 وما يتبع.

نتوقف في هذا الزمن لحظة، لنواكب تأسيس مفهوم السلطة في الايديولوجية الناصرية: اشكالياتنا المعتمدة للبحث.

2 - مفهوم السلطة في الايديولوجية الناصرية:

ابتداءً لم تظهر الناصرية اهتماماً بالقطر، فلقد حدّد مفهوم «التحرير والخطأ» حقها النظري، وقدمت مبادئها الأساسية لا كنظرية للعمل الثوري، بل كدليل يمثل عمق الإرادة الثورية ويلبي حاجتها فقط. لقد ظلّ «الضباط الأحرار» أنهم يستطيعون حلّ مشكلة النظام دون تغيير في شكل السلطة ومضمونها، عن طريق اعطائه دماً جديداً، لذلك لم يحاولوا حلّ الأجهزة الايديولوجية للدولة (الجيش، الإدارة، الصحف المدارس) بل أعلنوا مغافطهم على طبيعة السلطة، ولقد أجاب عبدالناصر حول الطريق الواجب اتباعه بالقول: «أما الطريق فهو الحرية السياسية والاقتصادية»⁽²⁶⁾.

وعن الدور الذي يجب أن يلعبه الضباط الأحرار أجاب عبدالناصر: «وأما دورنا فيه فدور الحراس فقط لا ينقص ولا يزيد...».

لقد أعلنت الناصرية ستة مبادئ لممارسة السلطة، واعتبرتها أهدافاً أساسية لها: هذه المبادئ هي: القضاء على الاستعمار وأعوانه، القضاء على الاقطاع...

أما المبادئ الأربعة الباقية فهي السير بالمجتمع عبر مفاهيم العدالة والحرية نحو إقامة الدولة الوطنية ومؤسساتها الحديثة، التي يستطيع الضباط الأحرار بواسطتها ممارسة السلطة السياسية وتبوؤ مركز القيادة في المجتمع ويورد أنور عبدالملك في كتابه «الجيش والحرية الوطنية» خصائص النشاط السياسي للضباط الأحرار في المرحلة الأولى:

كما يقول محمود حسين، مرتبط بنمط الانتاج الرأسمالي دون أن تشكل جزءاً من الطبقة المسيطرة، أما أكثريتها فمستحوقة بدرجة تقل أو تكثر دون أن تضطر لبيع قوة عملها لتعيش^(*).

ولكن عملية الفرز الصحيحة لهذه الطبقة لن تتم قبل الحرب العالمية الثانية، فقد دفعت هذه الحرب أزمة النظام حتى نهايتها: «فالحرب التي كانت مصدر الثروات الهائلة بالنسبة للبرجوازية العربية حلت الخراب إلى كل بيت من بيوت المال، فارفعت (الأسعار من 100 سنة 1939 إلى 329% سنة 1950)».

وهكذا عمّت المظاهرات شوارع القاهرة والاسكندرية وكل المدن المهمة في مصر، وطرحت الانتفاضات الشعبية همومها على الاحتلال البريطاني، «وارتفعت الأصوات ضد الملك والحاكمين تطالب بالمساواة والقوت والحرية، تهاجم الملك والفساد والإسراف والغلاء وسوء توزيع الثروة أرضاً كانت أم رؤوس أموال...»⁽²⁵⁾.

ولم يستطع حزب الوفد الذي أعده البريطانيون لاستيعاب الحركة الشعبية والسيطرة عليها. أما انهار الجيش المصري في فلسطين فقد مثل الانهيار النهائي للعصر الذي لن ينهض منه أبداً. فجاءت نهاية عام 1915 وانتخابات نادي الضباط لتعلن الانفصال النهائي للجيش عن الملك، وفي يوم حريق القاهرة، يمكن القول أن مصر كانت دون سلطة عسكرية كانت أم سياسية...

لقد كان لهذا الوضع نتائج سياسية محددة، أهمها نحو حركة الضباط الأحرار التي تحولت في ظل الظروف السياسية السائدة آنذاك وفي غياب التنظيمات الشعبية القوية إلى تنظيم يملك القدرة على استلام السلطة...

(*) لمزيد من التفاصيل انظر: محمود حسين: الصراع الطبقي في مصر، 1945-1970، دار الطليعة، بيروت، ص 42 وما بعد.

غير ذي معنى، فحق التصويت فقد قيمته حين «فقد اتصاله المؤكد بالحق في لقمة العيش»⁽³⁰⁾.

وما هو السبيل لاستعادة الحرية؟

تقدم الناصرية سبلاً ثلاثة للحصول على الحرية السياسية:

«أن يتحرر المواطن من الاستغلال في جميع صوره. أن تكون الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية.

أن يتخلص من كل قيد يبدد أمن المستقبل في حياته...».

هذه الضمانات الثلاثة يملك المواطن حريته السياسية ويقدر أن يشارك بصوته في تشكيل سلطة الدولة التي يرتضي حكمها»⁽³¹⁾.

ولكن كيف تتحدد الحرية على المستوى النظري؟ إن النقد الموجه للديمقراطية الرجعية يقود بصورة منطقية لتعريف الديمقراطية الصحيحة: فالعمل الثوري كما يقول عبدالناصر له ميزتان اثنتان: «أولاهما شعبيته، وثانيتهما تقدميته»⁽³²⁾.

إذن تتحدد أبعاد الحرية بمعناها التقدمي في مواجهة الحرية الشكلية البرجوازية من جهة ويربطها بالاشتراكية من جهة أخرى، أي أن الحرية تتحدد نظرياً في المستوى الاقتصادي وترتبط ارتباطاً مباشراً بالاشتراكية.

ولكن ايدولوجية ما لا تعترف بما تقدمه من نفسها بل بما يتطابق مع الفعل الحقيقي وفي ميدان الممارسة الفعلية لهذه الشعارات، خاصة وأن مشكلة الحرية بقيت مستعصية الحل على ثورة 23 يوليو، ذلك لأن الناصرية قدمت مشكلة السلطة وكأنها مشكلة تقع خارج الفهم والمنطق السليم للجماهير، فأدى ذلك إلى استبعاد هذه الجماهير «وتمت التضحية بالديمقراطية الليبرالية... ولم تنهض مكانها ديمقراطية شعبية أو ديمقراطية اشتراكية»⁽³³⁾.

1 - استيلاء كامل على جهاز الدولة (القوة المسلحة - الشرطة - السجون وبدرجات أقل المحاكم) ومنذ الساعات الأولى للانقلاب.

2 - صياغة برنامج وطني جذري بقيت عناصره الاقتصادية والاجتماعية في هذه المرحلة خطوطاً أولية إذ إن التشيد الرئيسي كان يتركز على هدف الاستقلال وإعادة تكوين دولة ذات سيادة تتمتع بسلطة مستقلة حقيقية⁽²⁷⁾...

ولا يمكن الوصول إلى تحقيق ذلك إلا بسلطة سياسية مركزية على جانب من الحزم⁽²⁸⁾...

هذه السلطة المركزية الحازمة تستلزم خطاباً سياسياً يؤطر حولها مجموع الشعب مأخوذاً هنا ككتلة جامدة، لا تحتل التناقض والانقسام.

الخطاب السياسي الناصري: أسلوب ممارسة السلطة

لئن حددت الناصرية أهدافها بتحقيق الحرية والاشتراكية والوحدة، وهي أهداف تشترك فيها ايدولوجيات أخرى تعمل ضمن الساحة القومية، إلا أنها حاولت منذ البدء أن تقف على أرض متميزة، فقدمت نفسها كتجربة فريدة لا ترتسم بالتماثل مع الايدولوجيات الأخرى، ولكن بالتناقض معها، من هنا فإن تحديد المفاهيم سيتم عبر المواجهات مع النظريات الأخرى وفي حقل التعارض معها: من وجهة النظر هذه، لا تملك الديمقراطية تعريفها الواضح إلا في مواجهة الديمقراطية الشكلية الزائفة. «لأن الديمقراطية على هذا الأساس لم تكن ديكتاتورية رجعية، ان ثغرات الحرية الاجتماعية للجماهير الشعب تسلب كل قيمة لشكل الحرية السياسية...»⁽²⁹⁾.

هكذا تفقد الليبرالية السياسية معناها، ويصبح النظام البرلماني القائم على الانتخاب والذي حاولت الايدولوجية الناصرية تكريسه في دستورها، يصبح

تنتمي إلى شرائح البرجوازية الصغيرة التي تتميز بضيق الأفق والبدائية التي تعكس ذاتها في عدم التسامح عن أي انحراف أو خروج عن الوحدة»⁽³⁶⁾.

لقد أرادت الناصرية أن تضمن وحدة الشعب وولائه للسلطة، فأكدت على سلطة المجالس المنتخبة وجعلتها نظرياً فوق السلطة التنفيذية، أما الممارسة السياسية فكانت شكلاً مأساوياً للممارسة البرجوازية التي أعدمتهما الناصرية على المستوى النظري.

لقد كانت النتيجة، قيام نظام افتقر إلى الضوابط السياسية، لقد قدمت التجربة الناصرية إثباتاً جديداً على أن الخطاب السياسي الانتقائي، يؤهل للقيام بفرض سيطرة سياسية وللعلم دور محدود في مجالات الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، لكن هذه الفعالية تتناقض مع تزايد الهيمنة ووسائل الضغط على الجماهير.

السلطة السياسية في الايديولوجية القومية ومفهوم التوسط

لقد حاولنا في الصفحات السابقة، تحديد الحقل المعرفي الذي تتحرك فيه الايديولوجية القومية، فهي ايدولوجية «خاصة» في بحث متواصل عن طريق عربي خاص، يعلن «حياده» بين النظريتين المتصارعتين، فهو ليس برأسمالي، وليس بشيوعي، ولكنه مستغرق في التوسط. والسبب في ذلك هو هيمنة الاتجاهات الانتقائية على الفكر القومي، وهذه الانتقائية هي التي اكسبت الفكر القومي صفة الواقعية، فالصراع ضد المادية ينتج الواقعية والصراع ضد التقليد ينتج مقولة الخصوصية.

هذه الخصوصية أتاحت للايديولوجيا القومية الوقوف على حد وسط بين المفاهيم: (قومية/ دين، عروبة/ إسلام، أصالة/ معاصرة، ماض/ حاضر) أو بين النظريات، وأخيراً حياء بين القوى المتصارعة.

وظهرت الحرية بهذا المعنى وسيلة لتحريك الصراع فقط، فهي ليست مسألة نظرية، بل عملية تطبيقية: هي «حرية بجناحين» تقع مقوماتها في وسط الحرية الاجتماعية أي الاشتراكية «ان الديمقراطية هي الحرية السياسية، والاشتراكية هي الحرية الاجتماعية ولا يمكن الفصل بين الإثنين، إنها جناحا الحرية الحقيقية»⁽³⁴⁾.

فالحرية لا يجمعها القانون بل ترتبط بالضمانات الاجتماعية التي تكفلها الاشتراكية ان حرية الرغيف ضمان لا بد منه لحرية تذكرة الانتخابات، فحتى نتأكد من مشاركة الشعب في السلطة يجب أن تتوفر له ضمانات ثلاث:

«أن يتحرر من الاستغلال في جميع صوره

«أن تكون له الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية،

«أن يتخلص من كل قلق يبدد أمن المستقبل في حياته»⁽³⁵⁾.

وبهذه الضمانات الثلاث يستطيع المواطن أن يملك حريته السياسية وأن يشارك بصوته في تشكيل سلطة الدولة التي يرتضي حكمها وذلك أن عدم اعتماد الممارسة الليبرالية للانتخاب لم يدفع الناصرية إلى أسلوب آخر لممارسة السلطة، خاصة أن الناصرية لا تؤمن بتعدد الأحزاب، فالأحزاب في نظرها مصدر للتمزق والتفكك.

أما اتحاد قوى الشعب العامل أي «الفلاحون والعمال والجنود والمثقفون الرأسمالية الوطنية» فهي وحدها القدرة على إحلال الديمقراطية السليمة، وتحقيق حرية الوطن والمواطن. ويفسر كارل مانهي، هذا السعي نحو الوحدة على ضوء عاملين: «الأول أن التماثل يكون مطلوباً لأنه من الأسهل حكم شعب خضع لتأثيرات غطية موحدة، والثاني أن النخب الحاكمة التي تسعى لتحقيق هذا الهدف عادة ما

وفي محاولة لرد هذا الحياد إلى جذوره الاجتماعية، نجد أنه يتطابق في المستوى الاجتماعي مع البرجوازية الصغيرة، التي تشد موقعاً وسطاً بين الطبقات الأساسية المتناحرة^(*).

صحيح أن هذه القوى الوسيطة هي التي تتصدى «لمهام مرحلة التحرر من الاستعمار الغربي ثم تتجه نحو إقامة الدولة القومية الحديثة»⁽³⁷⁾.

ولكنها باتجاهها نحو التوفيقية، دفعت الغرب بيد، لتأخذ حضارته بيد أخرى، لقد بُنيت الايديولوجية القومية العربية مقولات الفكر القومي الغربي دون التخلي عن الخصوصية الذاتية، ولكن إضفاء هالة من القدسية على الخصوصية يرفعها من كونها وقائع متينة عملياً إلى مستوى من التجريد قابل للنقاش والجدل، وتصبح سلاحاً فضالياً في وجه الخصوم، تستخدم مميئاً ويساراً دون أن تهمل ابعاده المعرفية وتطبيقاته العلمية. فالوقائع بمجملها كما تقول العلوم، تتسم بالخصوصية، لأن «الواقعي لا يكون إلا خاصاً»⁽³⁸⁾.

لقد رفعت الايديولوجية القومية الخصوصية شعاراً لحماية موقعها الطبقي، واعتبرت أنها توصلت إلى التوازن المقبول ما بين الشرائح الاجتماعية المتناقضة: فالدولة مفهوم معنوي يرفع التناقض ما بين الأرض والسماء، وينقل مفهوم الصراع الطبقي: من الطبقة إلى الأمة كما يقول غرامشي^(**)، كما أن مفهوم الحياد يؤدي وظيفته في تحقيق السلام «وتذويب الفوارق بين الطبقات»...

هكذا ظهر إلى الوجود مفهوم «الطريق الثالث»

الذي يركز على تجريبية تؤسس «لشق طريق جديد أمام هذه الأهداف»⁽³⁹⁾.

وهذه الأهداف تتحقق عبر «تجربة الصواب والخطأ» فهي «في حياة الأمم شأنها في حياة الأفراد، طريق النضوج والثورة»⁽⁴⁰⁾.

ويشير صادق جلال العظم في كتابه «النقد الذاتي بعد الهزيمة» إلى أن الثورة العربية تعلن بصورة واضحة وصریحة عن «عملية اشتراكيتها وعلمانياتها» ولم «تدرك عمق الارتباط بين الاشتراكية والعلم الحديث»⁽⁴¹⁾. فالعلمانية التي اعتبرت إحدى الأسس المركزية في الفكر القومي الغربي ليست هي في الايديولوجية القومية علمانية محددة، تحرر الدين «من ظروف السياسة وملابسها وتسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمعات»⁽⁴²⁾ كما يقول ميشال عفلق.

«فالقيم الروحية الخالدة، النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى إضاءة حياته بنور الايمان وعلى منحه طاقات لا حدود لها...»⁽⁴³⁾ يقول جمال عبدالناصر.

مجتمع للعلم والإيمان؟ نعم، فالإيمانية الانتقائية تبرع على عرش السلطة الايديولوجية، وتستند إلى الخصوصية لتفسير التاريخ بالجنس أو باللغة، وتتمتع بمرونة فائقة تسمح لها أن تضم في هيمنتها سائر الاتجاهات المسيطرة، المثالية الدينية، إلى الواقعية والنفعية والعلموية^(***).

لقد حاولت الايديولوجية القومية عبر الخصوصية أن تؤصل لممارستها السياسية تارة بالانتقاص من

(*) لمزيد من التفاصيل راجع، محمود حسين في وصفه للبرجوازية الصغيرة والمتوسطة، في «الصراع الطبقي في مصر» مصدر مذكور سابقاً، أيضاً: صادق جلال العظم، «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، دار الطليعة، بيروت، 1969، الطبعة الثانية، وخصوصاً الملحق، ص 167 وما بعد بروز النتائج التطبيقية السلبية لمفهوم المتوسط.

(**) فكر غرامشي: مختارات الجزء 2، دار الفارابي، بيروت، ص 76. هامش (26).

(***) حول هذا الموضوع: د. موسى وهبي، الفكر العربي المعاصر، بحث في المنهج، الطريق، العدد 1 شباط 1978، المجلد 37.

وهكذا يظهر الطريق الثالث أداة صالحة لتبرير واقع آخر بعيد عن النظريات الكلية، فالكليات الحقوقية تتجاوز السلطة إلى المقومات الاجتماعية التي تنهض عليها السلطة، ولكن السلطة السياسية التي مارستها الدولة «القومية» ليست نفسها السلطة القائمة على الحقوق المدنية في الغرب ولا يمكن أن تكون هي نفسها، فالمفاهيم في الطرف لا تتماثل مع مثيلاتها في المراكز، تماماً كما أن البرجوازية في الطرف ليست هي نفسها برجوازية المركز (سمير أمين) بل إن أزمة المركز تظهر بأشكال حادة في الطرف، لذلك ومع بروز أزمة الرأسمالية العالمية في القرن الحالي وتحولها إلى امبريالية احتكارية، استخدمت برجوازيتنا الطرفية لتسويق فكرها تماماً كما استخدمتها لتسويق إنتاجها، فنشأت دول «قومية» من نوع جديد، تمارس سلطة مأزومة منفصلة عن مضمونها النظري عبر الممارسة الفوقية للقوى المسيطرة.

وهكذا لم يبق من الدولة «القومية» سوى الاسم والشكل استخدم كسلاح ايدولوجي لتأجيل الصراع الاجتماعي، أما المضمون فانحسر في زاوية ضيقة تتسع فقط لتفسيرات أحادية تستخدم كسلاح لتبرير العلاقات الجديدة القائمة على الاستعباد والقهر والإلغاء.

المفهوم الذي ورثته من نشأة الدولة والعلاقات الرأسمالية في كنف السيطرة الاستعمارية، وطوراً بطغيان المفهوم عبر طغيان السلطة، وهو طغيان تبدت طبيعته في ثنايا الخطاب الذي أعاد السلطة إلى السماء، عبر الدور الذي «يبحث عن بطل» الذي نظم وحدانية السلطة في ترتيب شكلي، وفي زمن يدمج في داخله ثنائيات مختلفة، ماض/حاضر، النهضة/السقوط، الديمقراطية/القمع، أما التعريفات المستخدمة فكانت دائماً تتم بالسلب، فالإحالة تعني عدم ابتداء الغرب لنا، و«وحدة الشعب» ترتفع في وجه الهجوم الامبريالي المتمثل بالغرب، ويؤخذ الشعب دائماً كتلة هلامية سكونية لا تحمل تناقضاً داخلياً، بل يجد تناقضه الدائم في علاقته بالخارج أي خارج جسد الأمة.

لقد أثبت الواقعية التجريبية صعوبة التعليل في ظل أفكار هي دائماً قيد الدرس، ويصبح الأمر أكثر صعوبة مع تزايد الجموح السياسي والميل نحو تثبيت الحقائق الجزئية في استغراق ايدولوجي كلي يغيب الصراع الاجتماعي ويؤجله إلى حين.

فالفكر القومي في عجلة من أمره، لا يهتم بالكشف عن أليات الصراع في الواقع، «فهو ليس خطاباً في الواقع» (محمد عابد الجابري).

الحواشي

- (1) لينين: ملاحظات انتقادية حول المسألة القومية، دار التقدم، دمشق، ص 63-64.
- (2) المصدر نفسه، ص 63-64.
- (3) جون كاوتسكي: التحولات السياسية في البلدان المتخلفة، نقله إلى العربية جمال عون: دار الحقيقة، بيروت، 1980، ص 124.
- (4) Olianoveski: Le Socialisme et les pays sous-développés. Ed. Progrès, Moscou.
- (5) Maxim Rodinson, In Culture et Développement.... Série de RIZKALLAH. Hilou. Ed. auchroyes 1968.
- (6) هربرت ماركوز: العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 115.
- (7) - Louis Althusser: Philosophie et Philosophie Spontanée des savant. Ed. Maspéro, Paris, 1967.

- (8) - Bachelard: *la Philosophie du nom*. Ed. P.U.F. 1973.
- (9) بدر الدين السباعي: أعضاء على دخول الأسماك الأجنبي إلى سوريا، دار دمشق، ص 323 وما يتبع.
- (10) عبدالله حنا: الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان 1920-1945، دار التقدم العربي، دمشق 1973، ص 41.
- (11) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- (12) سامي الجندى: البعث، مصدر سابق، ص 22.
- (13) راجع وثائق المؤتمر العربي الأول، تقديم ودراسة الدكتور وجيه كوثاني، دارالحداثة، بيروت 1980، ص 43، 42 وما بعدها، ويجب التذكير أن هذا التأكيد وجود الأمة العربية قد ميز الفكر القومي العربي ما بين الحربين ولعل في العودة إلى كتابات قسطنطين زريق في «الوعي القومي 1935» وساطع الحصري «أحاديث في القومية العربية 1934-1939» وغيرها للدليل على ما نقول.
- (14) وثائق المؤتمر العربي الأول 1913، مصدر سابق ذكره، وخاصة خطبة عبدالغني العريسي، ص 43-42.
- (15) مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1972، ص 210.
- (16) جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبدالمملك، دار الحقيقة، بيروت، 1973، ط 3، ص 144.
- (17) كل الاستشهادات الواردة عن ميشال عفلق مأخوذة من كتابه النظري: «في سبيل البعث»، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 1978.
- (18) يشرح صلاح الدين البيطار علاقة موقعه الثقافي والاقتصادي مع الأستاذ ميشال عفلق في صياغة المبادئ الأساسية للحزب حيث يشير إلى أهمية وجودهما في فرنسا في تلك الفترة... وغني عن القول إلى ماذا يرمز وجودهما في فرنسا في تلك الفترة من حيث الموقع الاقتصادي والاجتماعي لمزيد من التفاصيل، انظر صلاح الدين البيطار، «حول تجربة البعث في الأربعينات والخمسينات» القومية العربية في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1980، أيضاً شبلي العيسوي، تاريخ حزب البعث العربي الاشتراكي، دار الطليعة، بيروت، ص 98.
- (19) شبلي العيسوي: تاريخ حزب البعث العربي الاشتراكي، دار الطليعة، بيروت، ص 122.
- (20) مجيد خدوري، مصدر مذكور سابقاً، ص 168.
- (21) شبلي العيسوي: مصدر مذكور سابقاً، ص 157.
- (2) - Hicham Djait: *La Personnalité et la devenir*. Arab-Islamique Ed. Seuil Paris 1974.
- (23) ادوار كار: ما هو التاريخ: ترجمة بيار عقل وماهر كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص 128.
- (24) أنور عبدالمملك، المصدر مذكور سابقاً، ص 26.
- (25) طارق البشري: الحركة السياسية في مصر، 1945-1952، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1972، ص 11.
- (26) فلسفة الثورة: ص 62.
- (27) أنور عبدالمملك: الجيش والحركة الوطنية، دار ابن خلدون، بيروت، د.ت. ص 90.
- (28) سعد الدين ابراهيم: مصر في ربيع قرن، معهد الإنماء العربي، بيروت 1981، ص 25.
- (29) الميثاق، ص 14.
- (30) المصدر نفسه، ص 95.
- (31) الميثاق، ص 95.
- (32) الميثاق، ص 77.
- (33) أحمد حموش: مصر ثورة 23 يوليو/ البحث عن الديمقراطية/ دار ابن خلدون، 1982، ص 128.
- (34) الميثاق، ص 79.
- (35) الميثاق، ص 95.
- (36) انظر: علاء الدين هلال: تطور الايديولوجية الرسمية في مصر، مجلة الفكر العربي، 4-5، ص 23.
- (37) محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة، مصدر مذكور سابقاً، ص 63.
- (38) - George Labica: *Marxisme d'Aujourd'hui*. éd. Social, 1970.

(39) جمال عبدالناصر: الميثاق، ص 86.

(40) الميثاق، ص 71.

(41) صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة، مصدر مذكور سابقاً، ص 132.

(42) في سبيل البعث: مصدر مذكور سابقاً، ص 91.

(43) الميثاق، ص 162.

المراجع والمصادر

- الأنصاري، محمد جابر: تحولات الفكر والسياسة في الزمن العربي 1970-1952، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، تشرين أول، 1980.
- ابراهيم، سعد الدين: مصر في ربيع قرن، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1981.
- أمين، سمير: الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الامبريالية، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- بركات، سليم: الفكر القومي عند الأرسوزي، دمشق، 1979.
- البشري، طارق: الحركة السياسية في مصر 1945-1952، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1972.
- البيطار، صلاح الدين: حول تجربة البعث في الأربعينات والخمسينات - القومية العربية في الفكر والممارسة - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1979.
- جلال العظم، صادق: النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة، ط 2، بيروت 1969.
- الجنتدي، سامي: حزب البعث العربي، دار النهار، بيروت، 1969.
- حسين، محمود: الصراع الطبقي في مصر 1945-1970، دار الطليعة، بيروت.
- حنا، عبدالله: الانعماجات الفكرية في سوريا ولبنان 1920-1945، دار التقدم العربي، دمشق، 1973.
- حموش، أحمد: مصر ثورة 23 يوليو - البحث عن الديمقراطية، دار ابن خلدون، بيروت، 1982.
- خدوري، مجيد: الانعماجات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1972.
- ديفيس، هوراس: القومية. نحو نظرية علمية معاصرة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980.
- رمضان، عبدالعظيم: صراع الطبقات في مصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1971.
- زيادة، معن: بحوث في الفكر القومي، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983.
- السباعي، بدر الدين: أضواء على دخول الرأسمال الأجنبي إلى سوريا، دار دمشق، دمشق.
- عبدالناصر، جمال: الميثاق، دار المسيرة، د.ت، بيروت.
- عبدالناصر، جمال: فلسفة الثورة، دار المسيرة، بيروت.
- عبدالملك، أنور: الجيش والحركة الوطنية، دار ابن خلدون، د.ت، بيروت.
- عبدالملك، أنور: مصر مجتمع بينه العسكريون.
- عفلق، ميشال: في سبيل البعث، دار الطليعة، ط 4، بيروت، 1978.
- العيسمي، شبلي: تاريخ حزب البعث الاشتراكي، دار الطليعة، بيروت.
- غرامشي، انطونيو: فكر غرامشي، مختارات، الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت.
- كار، أدوار: ما هو التاريخ، ترجمة: بيار عقل وماهر كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
- كاوتسكي، جون: التحولات السياسية في البلدان المتخلفة، ترجمة جمال عون، دار الحقيقة، بيروت، 1980.

-
- كوثرائي، وجيه: وثائق المؤتمر العربي الأول، دار الحداثة، بيروت، 1980.
 - لويس، جون: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أنور عبدالمملك، دار الحقيقة، بيروت، 1973.
 - لينين: ملاحظات انتقادية حول المسألة القومية، دار التقدم، بيروت.
 - ماركوز، هيربرت: العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
 - هلال، علاء الدين: تطور الايديولوجية الرسمية في مصر، مجلة الفكر العربي، العدد 4-5 معهد الانماء العربي، بيروت، 1978.
 - وهي، موسى: الفكر العربي المعاصر في المنهج، مجلة الطريق، العدد 1، بيروت، 1978.
 - Olianoveski: Le socialisme et les pays sous-développés Ed. Progres Moscou.
 - Maxim Rodinson: In Culture et developpement. Serie de RIZKALLAH Hilou. Ed. Auchropes 1968.
 - Louis Althusser: Philosophie et Philosophie Spontanée des savant. Ed. Maspéro. Paris 1967.
 - Bachelard: La Philosophie du nom-ed. p.UF. 1973.
 - Hicham Djait: La personnalité et le devenir Arab-Islamique. ed. Seuil, Paris, 1974.
 - George Labica: Marxisme d'Aujourd'hui éd. social, 1970.